



# HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	マックス・シュティルナーの近代合理主義批判（7）
Author(s)	住吉, 雅美; SUMIYOSHI, Masami
Citation	北大法学論集, 43(6), 149-177
Issue Date	1993-03-31
Doc URL	<a href="https://hdl.handle.net/2115/15507">https://hdl.handle.net/2115/15507</a>
Type	departmental bulletin paper
File Information	43(6)_p149-177.pdf



# マックス・シュティルナーの近代合理主義批判（七）

住 吉 雅 美

## 目 次

はじめに

第一章 ドイツの自律の形成過程——シュティルナー前史——

（四二卷二号）

第二章 シュティルナーにおける自律思想の改革

（四二卷三、六号、四三卷二号）

第三章 シュティルナーと「闘争」

第一節 〈反・近代〉の視座としての Eigner

（四二卷四号、五号）

第二節 唯一者——創造的主体性の新たな可能性として——

第一款 カオスからの反逆

第二款 唯一者と「闘争」——形而上学批判と創造的人格——

第一項 因果論から解釈へ——ニーチェの先駆——

第二項 「自己創造的人間」

## 第三項 「超人」と「唯一者」との相違

(以上本号)

## 第三節 〈シュテイルナー・ショック〉の射程

## 第四章 唯一者の政治論

おわりに シュテイルナーと現代

## 第二節 唯一者——創造的主体性の新たな可能性として——

シュテイルナーは、ヘーゲルから主として理性主義の側面を継承する他のヘーゲル継承者たちとは一線を画し、ヘーゲル以降に展望される人間理性への樂觀と確信が支配する風潮にむしろ懸念を抱いていた。シュテイルナーによれば、近代化を推進する理性偏重主義は、現実的個体としての生身の個人を、単に理性的意識、あるいは言語のみによって規定され硬直した表層文化の諸制度が捉えうるかぎりの理性的主体としてしか捉えず、それらに係らぬ、言語に載らない雑多な諸要素も含めた各人の生の有様を顧みないことになろうと考えられたのである。各人の自我がただもつばら「理性的自我」としてしか把握されないならば、それは理性の領域に構築される全体性としての社会のエージェントであるにすぎず、それに対する異議申立ての能力を認められないことになる。そうであれば、個人の主体性という観念には、絶望的な診断が下される。だが、シュテイルナーのみるように現実的個体の自我がかりに理性のみに留まらない豊富な内容を擁しているものとすれば、個人各人にはまだ、理性主導的な諸構成に対して異議申立てをなしうる余地が残されているのではないか。けだしシュテイルナーの狙いは、その可能性に向けられていたのである。

第一款 カオスからの反逆

「私は、精神をもってはいるが、単に精神として存在しているわけではなく、一個の肉体を備えた人間なのである」  
(BE31, 上三九頁)。

このように述べるシュティルナーは、ヘーゲルが掲げた絶対精神が世俗化されることにより、論者たちによって現世の人間生活の全てが神のごとく万能で非感性的な理性の主導のもとに構成されてゆく時代の傾向に、少なからぬ危惧感を抱いていた。理性至上主義の前提のもとでは、個人の現実的個体としての生は、物象化した表層意識のシステムによって一面的に分節され、合理的に処理されることとなろう。そのような帰結を予知したシュティルナーは、かような帰結を回避するために、個人的自我の生成史を言語以前、意識以前の次元までに遡る唯一者の議論を提起したのである。本款では、前節で詳述されたように、言表されず、いかなる概念化をも退ける現実的個体の自我観、すなわち唯一者が提起されたことから敷衍される、文化批判的な含意を探ってみたい。

いわゆる文明批判の歴史哲学では、道具的理性の主体である人間が文明を進展させるにつれ、対象化された(外的・内的)自然を侵食してゆき、その帰結として抑圧された自然の復讐を被る、という議論がなされる。これは、視点を変えて主体としての人間そのものに即してみれば、次のようにも説明されうる。すなわち、人間はロゴスのな能動的主体として、本来の自らの種としての生存様式をも含めて、記号、用具、制度などによって自己の(身)を所与の環境から自立させたのであるが、その一方で同時に、自己の生来の(身)それ自体までもが、それらのものに組み込まれ拘束されてしまった。しかし、それが《文化》<sup>(10)</sup>であると。文化段階を現実に生きる人間は、《言分け》、すなわちカテゴリー

化されたコスモス内で、それに適應するよう修正された（身）をもって生活しなければならぬ。しかし人間存在の構造は、かかる単層的なものではない。フロイト以降、「無意識」もまた研究対象として取り上げられている。

《言分け》とは、ラングないしパロールによって「いまだ意味化されない人間の生体験」をカテゴリー化し、一つのコスモスを形成することである。そのとき、言分けの網目から必ずそれに包摂されえなかつた生理的欲求などが漏れ落ち、それがコスモスに対する非同一次性としてのカオスを形成する。このように人間実存の構造が、《言分け》られたコスモスと、そこから漏れ落ちたカオスとの間の絶えざる往還運動の上に成り立っているものとすれば、人間の生を《言分け》の世界、なかんずく諸関係が物象的に制度化されたラングの次元——表層文化——に限定することは、いわばポジティーフな弁証法の専横であり、同一性による非同一次性の抹殺、あるいは自然から疎外された理性主体の観念的全体化という一種の暴力たるに他ならない。

シュティルナーが唯一者の発想において、自我についての言表を拒むことは、思うに以上のような《言分け》、すなわち生身の人の生体験のカテゴリー化、そして制度化に対する批判的なスタンスに結び付くのであると思われる。《言分け》をなすということには、すでに主—客の区別が前提されており、それは認識主体として想定される自我が、客体としての自然界のうちに潜在する（と思われる）何らかの意味を見出そうとすることである。それはまさしく、シュティルナーもまた批判するデカルト—カント以来の、そしてヘーゲルによってさらに能動的な存在にまで高められた理性を实体とする自我観の延長線上に生じた、感性や自然の抑圧を伴う合理主義的な文明化のための営為である。

とはいえこの《言分け》は、単に理性主義を捨て経験主義に逃げ込むことによって回避されるわけではない。真実が不可知であることに由来する認識と対象との二元論的パラダイムを、経験の明証性に基づく自己と世界の構成をもつて克服しようと試みられる場合、経験は世界の客観的实在そのものを証明することはできないものの、その意味を直接

にかつ絶対的に人に与えることができ、そしてその経験から人は志向性に沿って世界を構成しうるのだ、と安易に考えられがちである。そのとき、経験から看取されるという本質、意味が世界構成の要素として「客観的、絶対的に妥当する確固とした」言表の対象となりうるということが信じて疑われない傾向がある。<sup>(10)</sup>この点は、現代の思潮、中でも記号論に鼓吹された立場から、対象知批判の不徹底あるいは頓挫であると激しく攻撃されているところでもある。それというのも、このような経験主義の立場をとってさえも、経験に固有の意味が内在すると仮定され、そのうえその意味が言語によつて完膚なきまでにいいあてられるというロゴス主義的な確信は払拭されないからである。<sup>(10)</sup>

シュティルナーもまた、このような対象知批判という、現代思潮の要求に類似する議論を行っていた。シュティルナーは、デカルト以来ヘーゲル、そしてフォイエルバッハに至るまでの哲学においては、自我がもつばら「対象」に呪縛されることによつてしかその存在を認められなかった点を指摘していた。その特徴が理性のレヴェルで極致に達し集大成されたものとしてヘーゲルの《絶対者の自己思惟的思惟》をあげつつ、シュティルナーはそこにおける仮象―本質関係を転覆させることにより、絶対者にとつての自己思惟に至らぬ段階の仮象として貶められていた「単に主観的なもの、思いつき、偶然性、恣意」を復権させたということは、すでに記述された通りである。シュティルナーがこのように「対象」を祖上に載せたことの意味をさらに辿つてゆくと、我々は彼のより根源的な問題関心である、真理に関する議論に到達する。彼は「対象」を他にドグマ、固定観念、聖なるものなどと呼んでいるが、このような「対象」を論ずる際に彼が主に念頭においていたことは、西欧哲学の伝統において、哲学的認識がそこに到達することを常に使命づけられていた真理であったのである。シュティルナーはいう。

「…真理とは……ただ一介の思想であるに留まらず、あらゆる思想の上にたつ思想、覆しえぬ思想であり、これこそあらゆる思想をまずもつて聖なるものとなす思想なるものそれ自体であり、思想の聖霊であり、『絶対的』思想、

『聖』思想であるのだ」(EE396, 下二〇〇頁)。

シュテイルナーが、ヘーゲル論理学における絶対的思惟の転覆と端的な私念への帰着から、B・パウアーまでをも凌ぐほどに仮借ない徹底さをもって導出した共時的・通時的に唯一無二の極点としての「私」とは、そもそもこの形而上学の根幹をなす真理概念に真つ向から挑戦する地点ともなりえたのである。

合理主義的な哲学にとっては概して不可避の問題である認識と対象(存在、真理)との架橋されえぬ二元構造のアポリアを、シュテイルナーもまた当然に了解していた。しかし彼のその問題に対する視点は、その断絶の架橋を目指してそれぞれに苦心した先行者たち(カントは一見断念したかのようにみえるが、架橋への憧憬は明瞭に看取される)や同時代の哲学者たちの視点とは、性質を異にするものであった。彼のドイツ観念論、ないしは思惟的自我への批判を振り返ってみよう。

「ドイツ的思惟は、他の何にもまして、生の端緒、原点に至ることを求め、認識そのものにおいてはじめて生を見いだす。……思惟する生命とはすなわち『精神的生命』のことだ。生きるのはもっぱら精神だけであり、精神が生きていればこそ真に生きていることになる」とされる。……要するに人間においても自然においても生きているのは唯一思想だけであって、他の全ては死んでいるのだ」(EE94, 上二一四頁)。

シュテイルナーはここで、ドイツの一連の近代哲学がいまだに自由に向かって開かれていないのは、以上のように、真の生というものが、真理に臣従する認識や思惟においてしか認められていない点にこそ由来すると批判しているのである。彼がデカルト的な思惟的自我、もしくはは精神としての自我などの自我親に反対するのは、そのような規定によって、「私」の無規定的な多様性が一面化されるからだという理由からであったが、他面で、かような規定によって、認識を介して自らの生全体を真理の支配に屈せしめる人間像が生み出されることへの危惧感からでもあった。真理とは、シュ

ティルナーによれば「対象性の威力」を身に帯び、客体化して私を「憑かれた者」たらしめようとするものであった (ebenda)。

シュティルナーの以上のような議論は、哲学的イシューとしては、現代にも依然として息づいている。たとえば、ポスト構造主義的文芸批評家であるJ・デリダによれば、「形而上学」とは、それまで作られた人間諸学、すなわち「対象の現前の知としての哲学」全てを指すものとされるのであるが、それは「歴史の終わりとしての、とはいえないにもせよ、その囲い込みとしての絶対知が存在する」ことを端的に信じ疑わぬものである。このような哲学において有限な意識は、その絶対知との統一、あるいは対象の自己自身への絶対的現前を希求するよう促されるが、それらのことはこの場合、あくまでもロゴス<sup>(106)</sup>理性<sup>(106)</sup>言葉<sup>(106)</sup>においてのみ可能である。このように理解された従来の西欧形而上学に共通の構造、すなわち理性を媒介としての現前／非在のスタティックで「階層秩序的な」二元構造こそが、デリダがその批判の真の標的とするものであった。さらにまた、この構造が絶えずその解消として、絶対知の成就への傾向性を内在させている以上、歴史内的な様々の事象は単に現前の瞬間に従属する行程であるにすぎないものとされ、絶対知の「下位規定性」に貶められることとなるが、このようにしてこそ、唯一の存在者とされる真理は支配権力を獲得する。デリダの見方によれば、形而上学とは、生身の人間の経験や生を超える至上の価値の實在を約束することによって、いわば真理という独裁者の支配秩序の一構築体をなすものであるに他ならなかった。

このようなデリダの洞見は、すでに一八四四年当時のシュティルナーの思惟主体ならびに真理批判の射程範囲内におさめられていた。シュティルナーは認識を通して思惟する者の生を支配する真理を「主人(Herr)」と呼ぶ。

「君が真理を求めるとき、君の心は何に憧れたのか。それは君の主人にだ。君は、君自身の力を求めてではなく何かの力ある者を求めて努めたのであり、君は何らかの力ある者を崇めたいと願っているのだ。……真理とは、我

が愛するピラトよ、——主人(Herr)なのだ。真理を求めるものは全て主人を求め、そして讃える。……君が真理を信ずるかぎり、君は君自身を信ずることはなく、いわば下僕、宗教的人間なのだ」(BE397.下三〇一—三〇二頁)。

シュティルナーもやはり、デカルト以降の近代哲学のうちに、「非理性的なる諸事物に現実性を認める『卑賤な』意識」を貶める、「ただもつぱら理性的なるもの」、「ただの精神」の支配より他には何も見出さなかつた。彼によるとこの理性や精神の支配はヒエラルヒーを形成し、今日に至るまで人々の自由奔放な思考を抑圧してきたものとされる(BE79.上九七頁)。シュティルナーはいうまでもなく、この抑圧されてきた「卑賤な」意識の側に与する。この「卑賤な」意識とは、明らかに反イデア主義的なものである。つまりそれは、認識のうちにであれ経験のうちにであれ、その最奥あるがままに散文的にみる」ことであるに他ならない(BE93.下一一三頁)。

以上のような根底的考察に基づいて、シュティルナーは自然世界のカテゴリー化を放棄し、同時にまたかかる自然の一部としての自我経験を、概念化されないもの、「言表不能」なものとしたのである。シュティルナーは「私」の述定や「仮設」を拒んだのであるが、それは近代の合理主義的な哲学に共通してみられた、思惟的自我的客体化を回避するために、いわばラングによつて「ノモス化されたコスモス」への参入を放棄する営為なのであつた。もちろん、唯一者といえども人間的自我である以上、全くのコスモス外に存することは不可能である。したがつて厳密に言えば、唯一者は構造的な存在、すなわち硬直化した制度としてのラングを内在的に変容させるパロールの次元を主要な足場とせざるを得ない。

とはいえ、唯一者は、パロールの位置に安住して事足りりとするわけにはいかない。ラングを活性化させるパロールとはいえ、かかるパロールの機能に全幅の信頼をおくことは、問題とされている形而上学への道を知らず知らずのうち

に再び辿る帰結となる。たとえばデリダの言を再び参照すれば、パロールに依拠する者は、現象学的な声において自己のうちに留まりえない客観的な意味は、声による表現においてはじめて《自己から外への脱出》をなしうると信じて疑わない傾向がある、という。<sup>(10)</sup> デリダによる形而上学批判は、《根源的なもの》に根拠づけられたまたそれを言い当てる機能を特権的に付与された言語、さらには声によるパロールへの問い直しまでをも射程に含め次のようにいう。言語であれ声による表明であれ、およそ表現ということが可能であるとする立場は相変わらず、本質／現象、イデア／不完全なものという形而上学特有の構成に基づいているがゆえに、主意主義的形而上学、あるいは単に形而上学の伝統にとらわれている。しかもかかる真実在のいわば「現前」が、最奥の意味として、声による表現を介して意識に上りうると信じられるに至っては、反形而上学の一つの立場といえるパロールといえども、やはり《根源的なもの》の再現を待望する伝統と同様の陥穽にはまり込んでいるのだ、と。

シュティルナーが前述のように、近代哲学を、真理が主人としてヒエラルヒーの頂点にたち、精神的人間を抑圧するものであると批判する際に、彼もまたやはり言表を問題としているということは、その意味でとりわけ注目に値する。彼は論理学、科学、哲学が、真実についての普遍的かつ客観的に妥当する知であるとはもはや考えていない。それらはむしろ彼にとつては、真理という主人が自らを関連や序列の形態において表出することによって形作られた、権力の一体系であるに他ならないとされる。ところで、この一介の主人たるにすぎない真理に絶対的なものとしての神格性を付与するものは、まさにそれが語られる言葉である。換言すれば、真理は、言葉によつてはじめて創られる。

「本質は、全て感性的なるものうちに、とりわけ言葉のうちに実在する。言葉の力は事物の力に引続くのであり、当初人は鞭によつて強いられたのだが、続いて彼は信念によつて強制されるのだ」(EE390、下二九二頁)。

このように、言葉が真理作成の機能をもちうる理由は、言葉が、「正しい」思惟によつて真理に到達することを使命づ

けられている「もつぱら理性的なだけの」精神との、特権的な結託を寿ぐ点にこそある。形而上学的前提に従えば、精神は、現象の背後に潜む本質を洞見しようとされる。但しそれは、真理を論証的に言い当てる言葉Ⅱロゴスを通じることによって、である。これはまた逆に、真理が論理であるということ、つまり論理こそが真理を必ず余すところなく表示するという確信に基づいている。精神は、それがもつぱら論理的な思惟を事とするからこそ、言葉によってのみ真理を把持しうるものとされたのである。しかしシュティルナーによれば、かかる精神が現実には生きていない生身の人間の全てなのではない。

「思惟した話すために、私は諸々の真理と言葉とを必要とする。あたかも食べるために食物を必要とするように。それらがなければ、私は思惟することも話すこともできない。真理とは、言葉の中に貯えられた人間の思惟であり、それゆえ、他の事物と同様に存在する。とはいえ、それは精神もしくは思惟にとつてのみ存在するのであるにすぎないのだが」(EE391, 下二九三頁)。

シュティルナーによれば、精神とは、生身の人間の生全体の一面のみが抽出され抽象化されたものに他ならない。したがってまた言葉とは、混沌とし絶えず流動する生身の人間のあらゆる生の諸相にとつて全面的に有効なものではなく、もつぱら抽象化されたコギトにとつてのみ必要不可欠な方便であるにすぎないのである。

このように、シュティルナーの述べる唯一者としての自我とは、パロールの次元にたちながら言表による〈根源的なもの〉への跪拜を絶えず慎重に回避し、ラングとしての制度の硬直化、そしてラングを活性化させるパロールそれ自体の凝固に抗して自らの生ける流動性、現在性を維持しようとするものであり、観念論的構成を蟬脱した新たな主体性の着想を示そうとしたものであると解しうるものといえよう。唯一者とは、〈言分け〉られて硬直に向かう表層文化に、前言語的次元、さらには(想像界を介さざるをえないにもせよ)現実界との絶えざる往還によって風穴をあけ、その内か

らの改変を促す、いわばラングを内在的に変容させるノイズとしての役割を積極的に引き受ける立場と位置づけることができる。唯一者による「反逆」とは、このように制度の硬直化を絶えず阻害するノイズそのものとして機能する。

シュティルナーの以上のような自我観に従うならば、自我とは一義的には物象化されえぬものであり、「移ろいゆく私」と述べられたように複数の多様な自我の可能性を認めることが可能である。但しこのような唯一者が単なる狂気に陥らないためには、自我によるコスモス内のノモス／非ノモス、コスモス／カオス間の絶えざる往還運動が維持されねばならない。しかるにシュティルナーの議論では、このような往還運動を適切に保障する手はずまでは考察されていない。この往還運動の維持が保障されな<sup>(108)</sup>いかざり、《自然―精神》の和解は、誘惑する自然の夢への忘却のうちに「個人の確立」を放棄するような神秘主義に陥る危険に絶えず付きまとわれざるをえない。

資本主義が高度に発達し、社会のあらゆる分野に市場化を推し進め、一般に実体的な価値なるものの絶対性という觀念までもが破壊されるに至ると、まずはロゴス支配に対する懷疑が生じ、さらには一切の価値秩序が「脱コード」化される<sup>(109)</sup>。こうして、制度化されたとみえる合理主義と、現実<sup>(110)</sup>に展開する価値の相対化との間の矛盾のうちに、自我の自己同一性は見失われる。その回復の手がかりは、ポストモダンの思潮においては前―言語の次元、《無意識の欲動》次元に求められている。その意味では、「言表されざる私」、いかなる述定も概念化も否定する視点としてのシュティルナーの自我は、このような現代思潮の視点との接点をもつものといえる。

シュティルナーの唯一者とは、前―言語的な次元に耳を傾け、自然との一体性に回帰する中で、啓蒙理性によって切り刻まれたコスモロジーを生身の個人のうちに想起し回復するという点ではロマン主義的な反合理主義的個人観の延長線上にたつものといえるが、同時にそれがロマン主義的情緒性に耽溺し安易に全体性へと呑込まれることのないよう、個人的自我のレヴェルに批判的理性を担わんとする立場の試案であるといえる。批判的理性はあくまでも、個人の「個

説  
性」、すなわち独自の生の表現である自己固有の欲望・衝動、独創力<sup>(世)</sup>の発現を、統治権力、慣習、凡庸の圧力に抗して保持する方向に作用しなければならぬ。このような批判的理性に支えられてこそ、ロマン主義が称揚する「自己実現」もまた可能となるのである。

とはいえ唯一者とは、単に破壊的で否定的な機能をしかもちえないものではない。唯一者は前言語・無意識的、感性的なカオスの領域に関わりながら、同時に、物象化に陥りがちな表層社会の個人における主体性の活性化にも積極的な役割を果たす。そこで次款では、唯一者という着想がもつ積極的な機能の側面を探ってみよう。

## 第二款 唯一者と「闘争」——形而上学批判と創造的人格——

### 第一項 因果論から解釈へ——ニーチェの先駆——

すでに示されたように、シュテイルナーは本来、デカルト流の脱感性的な観察的理性の偏重に反発していた。彼は、フランス啓蒙主義の精神を、ドイツにおける啓蒙主義とルター主義との独自な結びつきのうちに捉え、その結果人々が「世界を精神化した」こと、つまり感性的所与をあるがままにみず、その根底の得体の知れぬ精神や真理を見出すことにとりつかれてしまった点を指摘する。自然を対象化する科学的理性のために、感覚的で特殊なものには軽視された。「あるがままのものがあるがままにみる者は、哲学者と呼ばれない」。理性に姿を変えた神が「本質」として世界現象の全てを説明するとされるので、現象そのものには何らの発言権も与えられない。このような近代的思想に対する感性的特殊性の立場からの反発にこそ、唯一者の主張は基づいているのである。

啓蒙理性の自明性は「因果論」に、つまり、多種多様な現象といえども、必ずひとつの原因に由来しているから、その原因さえ認識されれば全ての神秘は解消されるという思考様式に依拠している。さらにそれに基づいて、現象の雑多性を犠牲にした上に、「原因」―「結果」の合理的かつ閉鎖的な体系を築かずにはおれないという心根によっても支えられている。この自明性に異議を唱えようとするならば、科学的に保障された因果体系の自己完結のために排除された諸現象の「一回限りの出来事性」、かかるものとしての特殊性や多様性の方に目を向けなければならぬ。このような方向に向かうものとして、シュティルナーの唯一者が提起した問題を、ニーチェによる啓蒙理性批判の議論に合流させて読むことも可能である。

ニーチェは、学問や理性を、「人間の根本的誤謬をあたかも根本的真理であるかのように取り扱う」「形而上学」<sup>(112)</sup>の派生物であるにすぎないと断ずる。人間が、憶断された原因の探求や把握ばかりに心を奪われ、世界の事実関係を直視する間もなく、というよりむしろ故意に直視を避けること、しかもこの場合、出来事がそれ自体として評価されず、憶断の原因の推論や表象のために供されるにすぎないこと、これらがニーチェの批判する「形而上学的思考」の特徴であり、プラトン以降の人間理性が常にとらわれてきた思考様式であった。一般に、理性やそれに基づく学問は、人間の生の現実の抑圧の上に成り立ってきたものと考えられるのである。

ニーチェは、出来事を目的論的あるいは不可逆的に説明する原因、または根源の立場に立つ《知の権威主義》<sup>(113)</sup>に對抗して、出来事を発生そのものの相において観察する「発生」の立場を唱える。<sup>(114)</sup>《知の権威主義》とは、シュティルナーによってもまた、かの「ヒエラルヒー」批判や「真ならざる原理」の中で、人文主義の知の特徴―所有客体としての「知」をもたざる者に対し、それをもつ者が主人として振舞うこと―そのものであるとして批判されたものであった。さてシュティルナーによるならば「事実のうちただ事実のみを見る」こと、ニーチェ風にいえば根源でなく「発生」

をみることによつて得られる世界の事實關係の真相は、いかなるものであるか。それは、兩人いずれにとつても「闘争」であつた。ニーチェによれば、英雄崇拜や自然の脅威が弱者のルサンチマン——理性、平等、脱魔術としての科学主義など——の圧倒的勢力によつて長きにわたつて苦杯を嘗め続けてきたように、世界觀そして歴史は、世界という單なる出来事の混沌状態に対して、さまざまな立場にある者が各々自己の支配權を獲得するために手前勝手に押しつける「解釈」の、その都度の偶然的な勝敗關係、有力な世界觀と無力な世界觀との主——從關係であるにすぎないものであつた。

「生きてゐる団体は、……成長して周囲を掴み、自己に引きつけ、優勢を占めようと欲するであろう——それも何らかの道徳性や不道徳性からではなく、むしろそれが生きてゐるからであり、また生はまさに力への意志であるからである」<sup>(115)</sup>。シュテイルナーにとつても、理解はこれとその軌を一にしている。シュテイルナーにおいて「闘争」とは、前節に明らかになされたように、抽象的にいうならば主觀的で攻撃的な自己意識同士の間に関係される、「力」に一元化された支配——隸屬關係の絶えざる生産過程であつた。しかし、そこで抛り所にされる「力」とは單なる物理的暴力しか意味しないものではない。前述されたように、「力」という言葉の用法はシュテイルナーにおいてはきわめて広く多岐に及ぶのであるが、総じていえばそれは、自己の生に独自の意味づけを創造し与える個人の能力を意味する。それゆえシュテイルナーにおいてもニーチェと同様に、世界や「真理」の解釈、受容という点で、その人固有の創造力がどれほどまで貫かれるのかということが、もてる「力」の發揮——そしてその結果としての「所有」——の問題として捉えかえされる。したがつてまた、シュテイルナーがあたかもホップズのごとく社会の真相を「万人に対する万人の闘争」と述べるときも、それは文字通りの動物的な生存競争を指してゐるのではない。

シュテイルナーもまた、世界——歴史の真相として、あたかもニーチェの述べる「闘争」のような状態、すなわち支配の手段として同一の事象に下されるさまざまな解釈の間に、支配——隸屬をめぐる多様な關係が絶えず變動的に形成され

るといふ状態<sup>(16)</sup>を、直観的にはあるが把握している。価値には内在的で不変な妥当性はそもそも存せず、あるのはただその創造者の野心、つまり自己の自由意志や創造力が他者に対してもつ通用力を可能なかぎり拡張したいという欲求のみであるということ、シュティルナーは当時のキリスト教において看取していた。

シュティルナーは、啓蒙主義的な理念のひとつである《思惟の自由》——実際にはそれによってキリスト教上の諸觀念が各人の心中に植え付けられていたということは、既述された通りであるが——について、次のようにいう。

「思想の自由の時代には、観念が支配する」(1938, 下二八六頁)。

近代のドイツでは、第二章に述べられたように、ルター主義から啓蒙哲学とプロテスタンティズム神学との和解を経て、理性的主体としての個人の自律を基礎づけた思想の自由の理念は、内容的には常に神信仰を暗黙の了解事としていた。そのような事態を念頭におきつつシュティルナーがいわんとすることは、人は理性的主体たることを承認される代わりにもつばらその了解事の保持を担わされている、だから人々の脳裏で真に自由に振舞っているのは各人固有の解釈ではなく、神聖不可侵のものとされた既成の権威的な概念であるにすぎないのだ、ということである。ここで注目されるべきは、思想の自由の名のもとに起こっているこのような倒錯的事態を指摘することによって、シュティルナーが真理をその実体においてでなく、もつばら支配者としての権力性において捉えているということである。

「思想が自由であるとき、私はその奴隷であり、それに対して何らの権力ももたず、それによって支配される」(1938, 下二九〇頁)。

そのような中で聖書はやはり、シュティルナーの時代にも真理の頂点にたつものであり、その読みも、いかに悟性を自由<sup>(17)</sup>に使用しようとも神信仰の了解を逸脱するものであつてはならないという風潮は依然として強かつた。シュトラウスによるイエス解釈がヘーゲルの後継者集団の分裂を引き起こしたこと、そして左旋回したB・パウアーの聖書研究が、

反動に転じた一八四〇年代のプロイセン政府によって弾圧されたこと、これらの事実だけからも、当時聖書が真理の啓としてもっていた不可侵の権威を窺い知ることができる。<sup>(18)</sup>

彼が当時キリスト教のうちにとりわけ権威主義を嗅ぎとり、神、そしてそれとの精神的癒着のうえに正当化された国家あるいは国王などを「封建君主」という具象的イメージをもって取り扱うことができたのは、ひとえに以上の理由によつてであつたといつてよい。さらに「人間」や「愛」、「倫理」、「正義」といった抽象的諸觀念さえ、キリスト教のそのような権威性をひそかに受け継いでいることが暴かれるやいなや、単なる謂い繕いであるにすぎず、そこより利益を受け取る何者かの権力欲を露骨に感じさせるものへと一転するのである。

## 第二項 「自己」創造的人間

但しシュティルナーは、この権力欲自体を非難してゐるのではない。彼が非難するのはむしろ、この権力欲の行使によつて征服されるに甘んじる人々、つまり「力」同士の鬭争の混乱と苛烈さに堪ええず、自らの力の行使を断念し、有力者の自由意志の無制限な發揮に無抵抗に服従する道を選んだ人々の方である。そのような者は彼によれば、世論への屈服、あるいは因習、常識、タブーへの屈服を恥じぬ敗者である。

一八四四年にシュティルナーは、当時ヘーゲル左派の間にセンセーションを巻き起こしていたウジェーヌ・シューによる社会文学『パリの秘密』<sup>(18)</sup>についての書評を書いてゐる。この小説に対してはバウアー主宰の雑誌『アルゲマイナー・リテラトゥール・ツァイトウング』の同年六月号にセリガによる批評が掲載され、それに対して直ちにマルクス、エンゲルスが反応し、同年の『聖家族』中三分の一ものスペースをさいてセリガ、そしてシュー本人への批判を展開している。この小説についてのマルクス、エンゲルスとシュティルナー双方の批判の仕方を詳細にわたつて比較すること自体、

唯一者と『ドイツ・イデオロギー』との対決の前哨を知る上では意味のあることである。しかしここでは当面の文脈に必要なかぎりでおこう。

この小説の主人公である少女フロー・ド・マリイは、パリの裏町で売春婦をしていたところを公爵ルドルフによって保護され、善良な神父や信仰厚い人々の教育下におかれた。マリイは次第に信仰心を育まれてゆくが、それにつれて、かつては感じたこともなかった自分の行状に対する罪悪感や悔恨の情にさいなまれるようになる。彼女はルドルフのもとで王女にされたものの、浮浪者であった過去への後悔の念を断ち切ることができず、かような苦しみからの救済を神に求めるために結婚も断念してついに修道院に入り、そこで生涯を閉じる。

シュティルナーはマリイを「倫理原則に臣従する生粋の巫女」(KS284)と呼び、彼女をさいなみ続けた罪悪感の根拠となっていたものが、既成の倫理や徳、善への隷従であったに他ならなかったと指摘する。彼によれば一般に、「善なること」を墨守する人間は、善の法典に従って自らを矯正する「善の国の一介の臣下」であり(KS287)、闘争に敗北したという事実にも身を任せ、自己の生を放棄した人々なのである。このような人間に対してよりも、シュティルナーがここではむしろ、彼らに善たることを強要する神の方に好意と共感をよせている点が注目されるべきであろう。彼の見るところによれば、神だけがこの世にあって唯一、無制約な自由意志の赴くままに人を罰し、あるいは許し、自らこしらえた価値観を人々に強いことができるのである。神の意志としての善の命令に、いかなる懐疑もたずに滅私的に服従する人間は愚劣であるが、その反面、自らの自由気ままな意志や創造力を人類に対してとらわれなく問うことのできる神こそは、自己を自ら解放するがゆえに真に解放されていると認められる。彼はこの神の保持する唯一の「主人」としての特権を、目下は「善の臣下」たるに留まっている人間一人一人が、それぞれ我がものにすることを要求しているのである。彼はこの小説にそのような人物、つまり「自分の衝動に対しても、また(徳、倫理など)に対する信仰であ

れ悪徳に対する信仰であれ)あらゆる信仰の動機に対しても、自己固有の創造的全能の力で自らを創造しうるような人物が一人として出てこない」(KS289)点を批判している。このような「自己創造的人間」の視点から事態を再び見れば、マリーに対する評価は転倒するであろう。「マリーは、徳を知り覚えそれへの服従に一身を捧げてしまったのであるからこそ、惨めな孤児となったのであって、徳が疑わしく動揺する時代には、逆に彼女は健全で自由で望み多き人でありえたかも知れない。……彼女は、倫理の世界に足を踏み入れ、そこで命令に従いはじめてしまったので、奴隷たる余儀をなくされたのである」(KS288)。

結論的にそこでは、人は神のように、自分の自由意志や創造力をとらわれなく世界に向かって問うことのできる「自己創造的人間」たれと説かれている。「力」というものがシュティルナーにおいては自己の生に独自の意味づけを創造し与える個人の能力を意味するのである以上、先に示されたように彼が中世社会をイメージしつつ提起した「力」のみに支えられた所有人とは、正確にはこのような人物像として理解されるべきなのである。

「自己創造的人間」とは、シュティルナーがあらゆる権威主義に反対して独自に主張した「人格主義」であり、またその知のあり方に立脚する人物像である。シュティルナーは、所与の事柄や既成事物を各人が自らのうちにとらわれなく吸収、消化したうえで、一個人としての自己の責任と思考のみに基づいて状況適的な自律を導き出すことこそが、現代に求められると考えていた。この立場を彼は自ら人格主義(Personalism)と呼び、一八四二年に書かれた教育評論「我々の教育の真ならざる原理」もしくは人文主義(Humanismus)と現実主義(Realismus)において開陳している。これは、当時O・F・T・ハインジウスなる人物によって著された教育評論に對抗して書かれたものであり、古典作品と聖書の教養をその内容とする人文主義と、現実の日常生活上の知識を旨とする現実主義との宥和が図られねばならないと論ずるハインジウスに対し、シュティルナーはそのいずれをも超克する第三の道として人格主義を主張するのである。

シュティルナーによると、人文主義の知は過去志向的なものであり、しかもそれは直ちに権力そのものであった、というのもそれをもつ者ともたざる者とが並存し、前者が後者を支配しえたからである。このような教育観は、大革命以前の時代に支配的であったのであり、隷民制の社会構造に符合するものであった。しかし革命が訪れ、一般に制度としての主—奴関係が破壊されて以後、『誰もがおのれの主人(Herr)である』という命題が生活のなかに入り込んで(KS239) くと、教養もまた、それまでの特権的性格を失うに至る。知識とはもはや権威ではなく、人が現実の日常生活において必要とすること、「生活そのもの」となった(KS241)。そのゆえにこそまた、教養とは万人が等しく到達しうるものとなり、こうして各人は、知の局面で、いかなる権威に依存する必要もなくなった。これが現実主義である(KS242) とされるのである。

だがシュティルナーによれば、このような各人の知的自立さえもまだ十分であるとはいえない、なぜならそれは「この時代」の制約を免れておらず、もっぱら現在に制約されているからである。そしてその点を衝いて、彼の、過去ならびに現在の超克としての人格主義が提起されるのである。いまや現実主義の人間は、シュティルナーによれば、現時点の必要のみに限定されず、「永劫の人間に調和、宥和させられ」、「自我の全体性と全能」へと導かれなくてはならない(KS242ff.)。そのために人は、過去のな権威としての知も、現実の日常性に限定された知も、全てを自己の実践感覚とつながりをもった思考によって消化すべきである。こうして人格主義の知とは、「聖なるもの」の廃棄そのものとなる。あらゆる既存の知そして哲学を自己のうちに屠つたのちに、新たにそのこうべをもたげてくるのが、彼が「絶対的知識」と呼ぶ「意志の自由」である。「知識そのものは死ぬ。しかしその弔いの炎のうちに意志が蘇る」(KS243)、「死ぬのは哲学者どもだ。だが連中はいまわの際に、本来の自己を見出すだろう。連中と共に改革の時代、知の時代は死んだ。…意志の自由こそ、新たな自由なのだ」(KS256-257)。完成された知識とは、より「単純な人間的衝動、つまり意志」

そのものである (KS248)。

因果論における、原因—結果のリニア・不可逆的な目的論的説明様式、あるいは何らかの「根源」に根ざす形而上学的思考様式を破壊するものは、認識行為を単なる意志的行為としての解釈、すなわち、知る主体の固有な欲求を直接に反映する創造行為に解消することである。世界的事象のうちには認識さるべき全にして一なる実体はなく、あるのはただ、個人の利益関心に動機づけられた、かく解釈せんとする意欲、そしてその意欲の形に沿って切り抜かれた《世界観》の寄せ集めばかりである。かかる諸々の世界観同士の間繰り広げられる果てしなき「闘争」を世界、そして歴史として把握することによって、形而上学的思考の伝統ははじめて真に閉じられる。この事業を、「解釈」とメタ「解釈」的視座との間の執拗な往復を通じて当の「理論」をもって成し遂げたのはニーチェであったが、その登場以前にこのシユティルナーもまた、真理のいわゆる《妥当性》の権力的性格を、ルター主義者ヘーゲルによって世俗に浸透させられたキリスト教的精神、理性に内面化された信仰、心中の《夜警国家》に見出していたのである。ヘーゲルの闘争論を知の分野にまで果敢に拡張する思考の一貫性のゆえにこそ、シユティルナーもまた形而上学の聖域に踏み込むことができたのである。

唯一者は、自己創造的人間として、自ら神のごとくとらわれなく意志やその「力」を發揮すべく、これまで唯一の認識対象であり、世界の根源の拠り所とされてきた「聖書」の「所有」、つまり自らの創造力を用いての聖書の新解釈に着手する。「私が客体に与える判断は全て、私の意志の創造物である」(BGS 88 下二七七頁)。このように、世界の形而上学的認識を、知る主体に特徴的な欲求が直接に反映されたものと解することによって、かかる認識者としての個人は同時に、世界観を創出する実践者としても「唯一者」である、ということになる。この世に各人の認識が従うべき実質的な妥当力をもつ権威的真理は存在しない。したがって実践にとつての絶対的な指針といったのもまた存せず、各人

は自分において、そして自分のために自らひとつの世界である、という意味で唯一者なのだとされるのである。<sup>(12)</sup>

### 第三項 「超人」と「唯一者」との相違

シュティルナーの唯一者は、既成の支配的な諸価値の威厳をはぎ取り、それを自由に解釈することによって世界に独自の意味づけを与えるものであることは、以上に示された通りである。しかし、だからといってこの唯一者は、もっぱら支配的価値のすげ替えを永久に続けることに甘んじるわけではない。たとえばシュティルナーは次のように述べている。

「神から取り上げられたものは人間に贈与され、ヒューマニティの力は、信仰心とその重みを失ったまさにその都合に応じて増大している。『人間なるもの』こそが今日の神であり、人間を敬うことが、かつての敬神にとって代わった。

とはいえ、人間もいわば別の至高存在を表しているにすぎない以上、事実的には至高の存在について、いつてみればメタモルフォーゼ以外の何事も生じていないのであるから、敬人とは、敬神が変化した姿態の一つであるにすぎないのである」(BE203. 下四九頁)。

見られる通り、シュティルナーは、至高存在が神から人間へと移行すること、ないしは第二章に示されたように、宗教に代わる信仰対象として、国家、市民的自由、権利などがたち現れてくることなど、無神論的な個々の転形を問題にしているのではない。むしろそれらの諸転形にもかかわらず存続し、いかなる価値喪失者によっても指一本触れられずにきたより根源的なもの——崇拜——に着目しているのである。ニーチェの定義によれば、ニヒリズムとは歴史の法則であり、「最高の諸価値が価値を喪失すること」<sup>(13)</sup>であると考えられるが、この用語に従えば、シュティルナーは唯一者を、そ

のニヒリズムの帰結である、地上生活を支配する超感性的なもの一つ一つの崩落に基づけているわけではない。確かにシュティルナーは、「エゴイストは……無制限の——瀆神を仮借なく遂行する。彼にとって、神聖なものは何一つない」(EE202, 下四八頁)と述べているが、このことのみから安直に唯一者の思想を、「不完全なニヒリズム」(ハイデッガー)の無神論として、あるいは「反動的ニヒリズム」<sup>(12)</sup>として理解することは、樹を見て森を見ずの所為である。シュティルナーは次のようにも述べているのである。

「何物かが神聖として保持されるのが神のためであろうと人間性(ヒューマニティ)のためであろうと、そのことによつて敬神が敬神でなくなるといふわけではない。……」

我が無神論者も、敬神者であるのだ」(EE202-203, 下四八—四九頁)。

ニーチェに至つて、「超人」が、ヨーロッパのニヒリズムの歴史的法則である諸々の価値喪失の連鎖を断ち、超感性的領域そのものを取り払う新次元に移行したと評されるように<sup>(13)</sup>、シュティルナーもまた、右のように「至高存在」そのもの、すなわち個々の「聖なるもの」が入れ替わり立ち代わる位置そのものを、俎上に載せようとしているのである。

「批判家はなるほど、諸理念に対する無関心には到達できるかもしれないが、しかし決して理念を脱し、はしないだろう。つまり批判家は、次のこと——体ある人間の上になかより高次のもの、すなわち彼の人間性、自由等が実現することはない、ということ把握し理解するには至らないであろう」(EE400, 下三〇六頁)。

シュティルナーの言葉では、諸価値が転変する超感性的な領域は、「理念」と呼ばれており、さらにこの「理念」とは、右の引用によれば、「体ある人間」の上なるものとされている。ニヒリズムの克服としての真の価値転倒とは、超感性的界へ届く目標定立が、感性的な地上生活を支配するという根本構造<sup>(14)</sup>そのものを覆すことであるに他ならないとされているが、シュティルナーの唯一者思想のうちにも、それと同様の関心が兆していたのである。

なお、以上のように理解してもなお、シュティルナーの唯一者は「殺害した」(神)の座に(私)を据えるに留まるので、弁証法を最後まで突き詰めたものであるにすぎないとの批判は根強い。このような批判によると、シュティルナーは(私)を疎外↓再所有の決定的審級として実体化している、という。しかし、唯一者の(私)とは、他在において確証される精神のごとき絶対的な存在ではないということは、すでに本稿第二章において詳述された通りである。繰り返すことになるが、シュティルナー自ら、唯一者の自我とはフィヒテの絶対的自我のごとき主―客を包括する全体的な存在とは全く正反対の、「全てを破壊する」(BEI 99, 下四五頁)、そして「おのれ自身をも消尽する移ろい死にゆく創造者」(BEI 12, 下三三三頁)であると明言している。唯一者はあらゆる「聖なるもの」を我がものにする、とはいえそれは、それらを(私)の唯一絶対の存在の立証に供するという意味ではなく、客観的な価値とみえるものを、(死にゆく多細胞個体)(真木悠介)として現象する各人の主観的な産物へと帰せしむることによって、(私)も含めたそれらの無実性を説くものであるにすぎない。

シュティルナーの「解釈」行為は、彼によると「抽象的自由」である。唯一者は、所与のものを乗り越え、そこから自由に引き出したものをさらに彼自身の自我の暫定的まとまりのうちに消化することによって、自己を解放してゆく(KS 248)。とはいえこれは、啓蒙理性主義につきものの、自然や感性を客体として自由に処理する疎外された精神の自由と同一ではない。シュティルナーの説く唯一者は、自然や感性への配慮も忘れてはいない。というのも唯一者の創造行為の根底にある「人格主義」的意志の自由とは、彼によるならば、「より単純な人間の衝動」に基づいたものであるからである。注目すべきことには、彼は教育評論で、啓蒙理性の牙城である今日の学校教育を批判して次のように述べている。

「学校は我々を物を支配する主人に、さらには我々の自然を支配する主人にしたてあげる。つまりそれは、我々を

自由な自然に育てなご」(KS249)。

シュティルナーの教育批判の眼目は、今日の啓蒙主義の教養観が、個人の自立ということを単に既成の權威的な知、あるいはもっぱら実用的な知の修得の面においてしか認めていない点、それゆえそれは人を、単なる「知る主体」としては等しく解放するものの、感性や衝動などを含めた全一的な人格(シュティルナーはこれを「本源的な Prinzipialen 人間」と呼ぶ。KS252)としての成長を全く配慮していないという点に向けられている。

シュティルナーは、かりに教育というものが、既成の、定式化された知の修得に尽きるのであるとするならば、そこではむしろ「調教」が目論まれているのだと述べるのであるが、このとき彼が、この「調教」過程について、そこでは「経験や現象の確固とした手触りを要求することも、またあらゆる刺激をさらに研究することも、そしてそれから製作することもなされない」と指摘している点は、きわめて重要である。シュティルナーによれば、既成的・權威的な知——それが人文主義においては聖書とギリシア哲学に、現実主義においては生活実践に関わるものである、という違いはあろうとも——という客体との一致によって得られた精神の自由に基づくかぎりでは、人は、習い覚えた定式的な知恵に従った思考と生活は可能であるものの、自ら創り出すことはできない。ここで彼が批判の対象として念頭においている人間像は、生身のおれが被る事実に経験的刺激に敏感に反応する感性の発育を抑止され、かかる刺激による多様性のノイズから完全防衛されながら、精神に刻み込まれた定式的な既成の知の忠実な執行者と化した人間の像である。このような人間は、自己の全生活局面をその原則としての知の鑄型にはめ込み、その知の自己完結的体系のなかで終結させずにはおれないように仕立てあげられている。その場合、体系の整合性を乱す感性上の諸事実は「非存在」のレッテルを貼られ徹頭徹尾排除される。シュティルナーはまさにこのような人間を指して「原則の人間」あるいは「卑屈な人間」と呼んだのであるが(KS251)、<sup>(四)</sup>このような情緒なき実践理性人像へのアンチ・テーゼとして、彼は「自己創造

的人間」を呈示したのである。

「自己創造的人間」というものが、「より単純な人間の衝動」<sup>(8)</sup>から出発して自己の生を創造する人間であることは、すでに示された通りである。当然その「より単純な人間の衝動」のうちには、感性的欲求、本能など、生身の人間の生の基底にあるものが含まれている。唯一者は、将来のものあるいは叡知界など異次元のものの獲得と享受に腐心するあまりに《今・ここ》の自らの自然的生の諸事実を雑音として切り捨てるということとはしない。それは逆に、その雑音に耳を傾ける。シュティルナーは、既成的で疎遠な權威的客体としての知を修得することをではなく、生身の「自己を知ること」、「自己自身についての知」こそを教育の目的として求める。換言すれば、単に「知る主体」であるばかりではなく、受苦的なものでもあり、本能の手先でもあれば、自然的欲求の主体でもある——そして「無意識」に動かされるもする——自らの生の可能な限りあらゆる相を、等しく配慮することを求める。それこそがシュティルナーにおける「自己所有」の本意である。かようにして、各人が自己の自然的生そのもの、またそれを取り巻く状況の絶えざる流動性の渦中で、それらに生き生きと感応しながら、自己人格のまとまりを更新し創造してゆくことが求められているのである。次の瞬間の生の創造は、その絶えざる能動性と受動性との間のきしみから行われる。こうして「毎時の自己創造の絶えまない流水のうちにのみ基礎をもち、そしてそれゆえにこそ永遠でいられる永遠的性格」(KOSSES)が培われるような人間像を指してシュティルナーによって提起されたものこそが、《自己享受する唯一者》なのであった。

## 第二節・註

(100) 丸山圭三郎『欲動』(弘文堂思想選書、一九八九年)一六三頁。

- (101) Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch*, in: Walter Biemal (Hrsg.), *Husserliana (Husserl gesammelte Werke)*, Bd. 3, (Martinus Nijhoff, Haag, 1950), S. 13-14. 渡辺二郎 (訳) 『イデーニ』 I (みすず書房、一九七九年) 六四頁。
- (102) このような批判的論点をとりわけ明瞭にうちだしたのは、ポスト構造主義的文芸批評の論客ジャック・デリダである。彼によれば、フッサールは、一般に表現を、現象学的な声においてしか自己のうちに留まることのできない意味の〈自己から外への脱出〉であると考えており、表現を可能にする志向性は依然、主意主義的形而上学あるいは単に形而上学の伝統にとらわれてゐるものとされる。Jacques Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, (Presses Universitaires de France, 1967), p. 35, p. 37. 高橋允昭 (訳) 『声と現象』(理想社、一九七〇年) 六五頁、六七頁。
- (103) 石塚省二『ポスト現代思想の解説——近代の〈原ロコス〉批判に向けて——』(白順社、一九九二年) 二〇三頁を参照。
- (104) Derrida, *ibid.*, p. 115, 同前一九四頁。
- (105) Jonathan Culler, *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism* (Cornell University, 1982). 富山太佳夫 訳 島正司 (訳) 『デ・コンストラクシオン』(岩波現代選書) I、一四一—一四二頁。
- (106) Derrida, *De la Grammatologie (Les Éditions de minuit, 1967)*, p. 23. 足立和浩 (訳) 『根源の彼方に——グラマトロジーに ついて——』(現代思潮社) (上) 三三三頁。
- (107) Derrida, *La voix*, p. 35, 『声と現象』六五頁。
- (108) フッサールは、経験は世界の客観的実在そのものを証明することはできないものの、その意味を直接にかつ絶対的に人に与えることができる、そしてその経験から人は志向性に従って世界を構成する、と説いた。だがその際、経験から本質の意味が看取され、それが世界構成の要素となりうるとされ、しかもそれが「客観的、絶対的に妥当する確固とした」言葉の対象となりうることに信じて疑われない。この点が、記号論に鼓吹された現代思潮の立場、とりわけデリダによって厳しく衝かれたのである。デリダによると、経験の本質なる意味が、単なる記号であるにすぎない言語によって完膚なきまでに言い当てられると確信されているところに、フッサール自らが目指していた対象知批判の頓挫が示されているのだとされる。Husserl, a. a. O., S. 10-11, 邦訳五九—六〇頁。Derrida, *op. cit.*, p. 9, 邦訳一一頁。

- (109) この問題については本稿の「おわりに」において詳述される。
- (110) このような事態に対応してドゥルーズ・ガタリは、父・母子の三者関係からなる主体の欲望形成という精神分析的説明を攻撃し、「家族」の破壊を通して抑圧された前・象徴的な欲望の解放を唱えた (Gilles Deleuze, Felix Guattari, L'Anti-Édipe, *Capitalism et Schizophrénie*, Les Editions de Minuit, 1972; 市倉宏祐「訳」『アンチ・オイディプス』河出書房新社)。
- またこれと同じ時期クリステヴァは、「自我が抑圧の秩序から自由を回復するには、やはり父・母子に分割される以前、口コスミ主体観念成立以前の、流動する意味の多様性の世界に還るべきことを提唱した。
- (111) J. S. Mill, *On Liberty* (The Great Books Foundation Chicago), Chapter III.
- (112) NW4/2, S. 36, 『人間的な、あまりに人間的な』、『ニーチェ全集』(白水社) 第一期第六卷四五頁。
- (113) 三島憲一『ニーチェ』(岩波書店〈新書〉) 一一八頁。
- (114) このような思考に基づき、ニーチェは『道徳の系譜』の中で、「責任」「よいこと」「悪いこと」の因果関係に基づく「道徳」「禁欲」「理性」の因果関係を詳細に暴きたてる。NW6/2, 全集第二期三卷。
- (115) Nietzsche, NW6/2, §259.
- (116) 麻生・前掲書一四一頁によると、ニーチェの「解釈」には存在論的意味がある、とされる。
- (117) シュティルナーが、あたかも後年のニーチェやフーコーを思わせるこのような発想に至りえた直接のきっかけは、一八四〇年代前半当時、反動的なアイヒホルン内閣による牧師処分に関し、ヘーゲル左派との接触によって政治運動の勢力と化した自由信仰を説く一派「光の友」運動との呼応関係によるものではないかと推測される。一八四四年にはこの派のヘーゲル左派的な牧師ヴィスリケニスによって、聖書は人間理性によって自由に解釈されるべきだと唱えられた。「光の友」はこのように聖書の正統的な解釈にとらわれない立場をとることによって、もともとプロテスタント主義の友を称しているながらもやがてドイツ・カトリシズムとの結合にも走るようになる。Rosenberg, a. a. O., S. 42.
- (118) Stirner, "Die Mysterien von Paris von Eugene Sue", in: KS, S.278ff.
- (119) Stirner, "Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder der Humanismus und Realismus", in: KS237-257.
- (120) R. W. K. Paterson, *The Nihilistic Egoist*, Max Stirner (Oxford Univ. Press, 1971), p. 152.
- (121) 但し、これは直ちに「負荷なき自我」に直結するものではない。

- (122) Nietzsche, *Wille zur Macht*, S. 10.
- (123) Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (Presses Universitaires de France, 1962), p. 170. 足立和浩 (訳) 『ニーチェと哲学』 (国文社、一九八二年) 二二五—二二六頁。
- (124) ハイデッガー、細谷貞雄 (訳) 『ニーチェの言葉・「神は死せり」』 (理想社・ハイデッガー全集Ⅱ) 五五頁。
- (125) 同前一七頁。
- (126) Deleuze, *Nietzsche*, p. 187. 『ニーチエ』 一三三—一三五頁。
- (127) Adorno / Horkheimer, *D.A.S.*, 114. 邦訳一四五頁。
- (128) 空虚な形式的理性によって合理化される野蠻と、シュティルナーの Eigner・唯一者のエゴイズムとは、愛に対する各々の構えの相違のゆえに区別される。というのも、前者の場合は、愛さえも合理的計算のうちに分節化してしまうのに対して、シュティルナーの Eigner としての唯一者のエゴイズムにおいては、愛という情感より発する個人の傾向性こそが重大な意味をもつからである。たとえばシュティルナーはこのようにいう、「私は、愛がこの私を喜ばせてくれるときにかぎって人々を愛してやろう。愛することが、私にとってごく自然であって、それがこの私の氣にいるときにだけ愛してやろう。『愛の定言命法』なんぞ、私の知ったことか」(BE324, 下二〇七頁)。各人固有な情感としての愛は、カント流の啓蒙理性主義者によっては普遍的理性法則に反する傾向性として極力排除されることになるのに対して、シュティルナーにおいてはこのように唯一者の行為の指針、動機として尊重される。換言すれば唯一者は個体としての自己の感情的特殊性のうち普遍的形式性としての理性を解消するのである。それは万人を等しく目的として、しかし画一的・均質的に把握し対応する合理主義的思惟に反対し、愛という情感の起点である他ならぬ自分自身、そして自分に愛されるこれまた唯一者たる他者、この各々の実存のかけがえのなさを最重視することから、現実的個体としての個人同士の、觀念のみに基づくのではない、真に血肉のかよった交通 (Verkehr) を要求するものであった。
- シュティルナーがこのように愛を徹頭徹尾利己的なものとして描き出したのは、『愛の定言命法』すなわち当時のプロイセンにおいて人心を制していた諸々の道徳的要請 (神、国王、祖国などへの愛と奉仕)、ならびに彼が「フランス革命的自由」に対比させた「プロイセンの道徳的自由」の核心をなす、キリスト教の博愛精神 (KS272) を批判し攻撃するためであった。当時、愛は盛んに喧伝されたが、それは、一方では宗教的勢力によって信仰心の衰微を食い止めんとする絶望的

な努力として叫ばれた反面、逆にキリスト教ならびに思弁哲学支配に引導をわたそうと努力する此岸—人間主義的立場の共通の了解であり旗印としても用いられたという両義的性格を有していた。いずれの立場に利用されるのであれ愛はその本来の素朴な感情性を忘れられ、それぞれの哲学的ヴィジョンに戦略的に組み込まれていた。シュティルナーの「エゴイスト的愛」の主張は、愛を目的合理的に対象化するこれら双方の立場に対して向けられたものといえる。